

## Zabijanie na wojnie a moralna dopuszczalność stosowania przemocy<sup>1</sup>

Zabijanie ludzi jest powszechnie uznawane za czyn godny szczególnego potępienia moralnego. W tym artykule chciałbym zastanowić się nad zaskakującą pobłażliwością, z jaką podchodzimy do zabijania na wojnie. Będę starał się pokazać, że etyka wojny jest w szczególności sposobem niezgodna z moralnością ogólną. Spróbuję też wskazać, co z tą niezgodnością można zrobić.

Zacznijmy od przywołania liczby ofiar w trzech największych konfliktach, w których uczestniczył w ostatnich latach Zachód: w 1991 roku w wojnie w Zatoce Perskiej zginęło co najmniej 25 tys. Irakijczyków, w Afganistanie w wojnie trwającej od 2001 roku – minimum 45 tys. ludzi, a w oficjalnie zakończonych w 2010 roku działaniach militarnych w Iraku – 4,7 tys. żołnierzy koalicji i minimum 100 tys. Irakijczyków. Część z tych wojen w powszechnej opinii jawi się jako paradygmatyczne wojny sprawiedliwe dla krajów zachodnich (np. pierwsza wojna w Iraku wyzwalająca Kuwejt spod irackiej okupacji), część jako wojny raczej niesprawiedliwe (np. druga wojna w Iraku).

Ostatnie dwadzieścia lat to okres niezwyklej stabilności politycznej i pokoju, a liczba zabitych w latach 1946–2002 bezpośrednio w wyniku działań militarnych (czyli np. bez ofiar, które zginęły z głodu, będącego następstwem prowadzenia działań militarnych) spada<sup>2</sup>. Jest tak jednak głównie na skutek tego, że nie toczą żadne konflikty na wielką skalę. Jeśli pominiemy pięć największych konfliktów, jakie miały miejsce po drugiej wojnie światowej (wojna domowa w Chinach, wojna w Korei, w Wietnamie, w Afganistanie i wojna iracko-irańska – wszystkie one były w różny sposób związane z zimną wojną), to liczba zabitych w walkach utrzymywała się mniej więcej na tym samym poziomie od czasu drugiej wojny światowej (od 40 do 140 tys. rocznie, dane obejmują okres do 2002 roku).

Zabijanie na wojnie usprawiedliwia się poprzez odwołanie do etyki wojny. Przez etykę wojny będę rozumiał tu zbiór norm utrwalonych współcześnie zarówno

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst został wygłoszony podczas konferencji „Filozofia polityczna po roku 1989 – w Polsce i na świecie”, zorganizowanej na Uniwersytecie Jagiellońskim 23–25 września 2010 roku. Wystąpienie zostało oparte na artykule *Etyka wojny a dopuszczalność zabijania*, „Diametros” 2010, nr 25, s. 103–117.

<sup>2</sup> B. Lacina, N.P. Gleditsch, *Monitoring Trends in Global Combat: A New Dataset of Battle Deaths*, „European Journal of Population” 2005, nr 21, s. 145–166.

wśród samych żołnierzy, jak i wśród cywilów, oraz skodyfikowany w dużej mierze w postaci przepisów prawa międzynarodowego publicznego. Niniejsza praca dotyczy więc zasadniczego problemu etyki zawodowej: czy moralność zawodowa (w tym wypadku etyka wojskowa) może nie zgadzać się z moralnością ogólną<sup>3</sup>? Przez moralność ogólną będę rozumiał bardzo podstawowe i powszechnie akceptowane normy regulujące zachowanie jednostek bez względu na ich przynależność grupową. One także są skodyfikowane w prawie karnym, które można rozumieć jako pewne absolutne minimum moralności. Będę twierdził, że szeroko rozpowszechnione poglądy na temat norm, które obowiązują żołnierzy podczas konfliktów zbrojnych (czyli właśnie etyka wojny), kłócą się moralnością ogólną i to w najbardziej problematyczny z możliwych sposobów: etyka wojny dopuszcza, a niekiedy wręcz nakazuje podejmować działania, które w normalnych sytuacjach, czyli w czasie pokoju, są nie tylko uznawane za moralnie niedopuszczalne, ale wydają się czynami godnymi największego moralnego potępienia. Będę przy tym zakładał, że moralność ogólna dopuszcza niekiedy stosowanie przemocy i wiele zasad etyki wojny jest przeniesieniem zasad moralności ogólnej na kwestie wojny (np. to, że wolno używać przemocy do osiągnięcia tylko niektórych celów, głównie w obronie własnego lub cudzego bezpieczeństwa; podobne też są wymogi proporcjonalności, konieczności itp.). Będę także zakładał, że zawód żołnierza nie różni się zasadniczo od innych profesji<sup>4</sup>. Po pierwsze, nie jest to jedyny zawód, w którym podejmuje się decyzje bezpośrednio dotyczące życia i śmierci innych ludzi (dla porównania – policjanci, lekarze). Po drugie, u podstaw wciąż powszechnego w wielu krajach (w tym do niedawna w Polsce) obowiązkowego poboru do wojska leży założenie, że niemal każdy może być żołnierzem.

Tradycyjna etyka wojny<sup>5</sup> zakłada, że niektóre wojny mogą być wojnami sprawiedliwymi (reguły rządzące tymi osądami określa się jako *ius ad bellum*). Współcześnie przyjęło się uważać, że wojny sprawiedliwe to te, które toczzone są w obronie (własnej albo w obronie jakiegoś innego państwa) przed agresją przez uprawnione władze, a także te, które toczy się w obronie podstawowych praw człowieka (np. interwencja humanitarna przeciwko jakiemuś krwawemu reżimowi). Przemoc w stosunkach międzynarodowych, by była usprawiedliwiona w świetle etyki wojny, musi mieć słuszną przyczynę, być proporcjonalna, stanowić ostateczność, mieć uzasadnione nadzieje powodzenia, musi być stosowana przez legalne władze i mieć właściwą intencję. Zakłada się też, że istnieją właściwe i niewłaściwe metody walki podczas wojen i konfliktów zbrojnych (*ius in bello*). Uważa się przykładowo, że wolno zabijać tylko walczących, nie wolno natomiast celowo atakować niewalczących – tak głosi zasada rozróżniania (walczących od niewalczących), choć niektórzy uznają, że istnieją takie niezwykle rzadkie nadzwyczajne sytuacje wojenne, kiedy to

<sup>3</sup> W. Galewicz, *W sprawie odrębności etyk zawodowych*, w: idem (red.), *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków 2010, s. 9.

<sup>4</sup> Dziękuję Recenzentowi za zwrócenie mi uwagi na tę kwestię.

<sup>5</sup> Za jej głównego współczesnego zwolennika uważa się Michaela Walzera, por. idem, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2010.

wolno celowo zabijać cywilów<sup>6</sup>. Inne zasady *ius in bello* to zasada proporcjonalności i zasada minimalnej siły.

## Usprawiedliwianie dopuszczalności zabijania

Istnieje kilka elementów tradycyjnej etyki wojny, które sprawiają, że wydaje się ona w mocnym sensie niezgodna z moralnością ogólną. W tej pracy skupię się na tzw. „moralnej równości walczących” (dalej będę stosował skrót MRW) i na pewnym charakterystycznym sposobie usprawiedliwiania przemocy.

Michael Walzer w *Wojnach sprawiedliwych i niesprawiedliwych* twierdzi, że „dwa rodzaje osądów (czyli *ius in bello* i *ius ad bellum*) są logicznie niezależne. Całkiem możliwe jest prowadzenie wojny sprawiedliwej w sposób niesprawiedliwy, a wojny niesprawiedliwej zgodnie z regułami”<sup>7</sup>. Oznacza to, że wszyscy żołnierze biorący udział w konflikcie, bez względu na to, czy walczą w słusznej sprawie, czy nie, mają „równe prawo do zabijania”, nie są moralnie odpowiedzialni, a także nie są pociągani do odpowiedzialności karnej za sam fakt uczestnictwa w wojnie, o ile tylko walczą zgodnie z konwencjami wojennymi (czyli np. celowo atakują tylko walczących przeciwników). Żołnierze podczas konfliktów zbrojnych mają „licencję na zabijanie” wrogów.

Moralna równość żołnierzy wywodzi się, jak sądzę, z pewnej dawnej koncepcji suwerenności, według której wojny toczono między suwerennymi państwami, a żołnierze nie mają podmiotowości moralnej. Współcześnie MRW usprawiedliwia się poprzez odwołanie do zasad pragmatycznych bądź konsekwencjalistycznych: MRW ma przyczyniać się do zmniejszenia całkowitej liczby ofiar konfliktów zbrojnych. Problem w tym, że jest to twierdzenie empiryczne i wcale nie musi być prawdziwe.

Rozważmy zasadę MRW na pewnym prostym przykładzie, który pozwoli nam dostrzec jej problematyczność w świetle moralności ogólnej. Uzbrojeni rabusie próbują obrabować bank, grożąc śmiercią jego pracownikom. W obronie sejfów i pracowników stają wyposażeni w broń strażnicy, którzy zabijają jednego lub kilku napastników. Czy uważamy, że w takiej sytuacji rabusiowi wolno odpowiedzieć ogniem i zabić strażników, powołując się na obronę własną? Oczywiście, że nie. Uznalibyśmy, że w takiej sytuacji to strażnicy postąpiliby właściwie, zabijając napastników – strażnicy nie byłiby ani moralnie, ani prawnie winni. Napastnicy zaś – po tym, jak grozili bronią innym czy wręcz ich zabijali – nie mają prawa powoływać się na obronę własną. Przyjęło się jednak uważać, że moralna ocena analogicznej sytuacji

<sup>6</sup> Walzer uznaje, że w stanie najwyższego zagrożenia (*supreme emergency*) przestają obowiązywać tradycyjne reguły etyki wojny, w tym zasada rozróżniania. Jak przykład tego typu sytuacji podaje Brytyjczyków z lata i jesieni 1940 roku, kiedy wydawało się, że podboje III Rzeszy mogą zagrozić nie tylko istnieniu Wielkiej Brytanii, ale właściwie całej zachodniej cywilizacji. W tej sprawie zob. też: D. Statman, *Supreme Emergency Revisited*, „Ethics” 2006, nr 117, s. 58–76.

<sup>7</sup> M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, op. cit.

na wojnie wygląda zupełnie inaczej: nawet walczącym po stronie kraju atakującego (czyli np. żołnierzom Wehrmachtu w 1939 r.) wolno atakować wrogów, a jeśli napastnicy walczą zgodnie z pewnymi regułami, przykładowo nie atakują celowo nie-walczących, to nie są winni moralnie i nie podlegają żadnym sankcjom prawnym.

Jak wytłumaczyć tę asymetrię? Moralność ogólna pozwala nam uznać, że rabusie w opisanej przez nas sytuacji nie mają prawa do obrony własnej, bo są odpowiedzialni za spowodowanie sytuacji, w której to oni jako pierwsi w sposób bardzo poważny naruszyli uprawnienia innych (grożąc śmiercią lub też zabijając). W związku z takim naruszeniem można przyjąć, że tracą lub zawieszają swoje prawo do życia. Kiedy ktoś robi lub zamierza zrobić coś bardzo złego lub jest członkiem grupy, która robi coś bardzo złego, to tym, których uprawnienia są naruszane (a także osobom trzecim), wolno zastosować względem agresora przemoc, jeśli tylko nie da się – jak w przykładzie napadu na bank, gdzie liczą się ułamki sekund – odwołać do bardziej standardowych sankcji karnych. Zabijając tego, kto zawiesza lub traci swoje prawo do życia, nie jest się moralnie winnym.

Zwolennicy tradycyjnej etyki wojny twierdzą, że żołnierze, uczestnicząc w wojnie (bez względu na to, czy po stronie sprawiedliwej, czy nie i bez względu na to, czy robią to dobrowolnie, czy nie), zawieszają lub tracą swoje prawo do życia, a żołnierzom strony przeciwnej zawsze wolno ich zabijać – strzelając do wrogów, nie postępując niezgodnie z etyką wojny. Dzieje się tak dlatego, ponieważ nosząc broń (lub w inny istotny sposób przyczyniając się do wysiłku zbrojnego, np. produkując ją bądź dostarczając), stanowią zagrożenie dla życia swoich wrogów. Samo stanowienie zagrożenia dla innych jest w etyce wojny wystarczającą podstawą do tego, by wolno było ich zabić podczas konfliktu zbrojnego. Tu tkwi jednak pewien problem: dlaczego mielibyśmy zakładać, że na przykład polscy żołnierze w 1939 roku, próbując walczyć obronie swojego kraju, mieliby utracić lub zawiesić swoje prawo do życia tylko dlatego, że faktycznie stanowili jakieś zagrożenie dla atakujących ich Niemców?

Jak zauważa Jeff McMahan, jeden z najbardziej znanych filozofów współczesnych zajmujących się etyką wojny, w moralności ogólnej sam „fakt, iż ktoś stwarza nieusprawiedliwione zagrożenie, nie jest ani konieczny, ani wystarczający do tego, by ów ktoś utracił ochronę moralną (przed atakiem)”<sup>8</sup>. Według moralności ogólnej czynnikiem pozbawiającym ochrony moralnej przed przemocą niezbędną do eliminacji nieusprawiedliwionego zagrożenia w przypadkach indywidualnych jest odpowiedzialność moralna za zainicjowanie lub podtrzymywanie zagrożenia, a nie sam fakt stwarzania nieusprawiedliwionego zagrożenia.

Najprościej będzie przedstawić interesującą nas tu różnicę za pomocą przykładu (jest to zmieniona wersja przykładu zaczerpniętego od McMahana). Wyobraźmy sobie dziewiętnastowieczne miasteczko na amerykańskim Dzikim Zachodzie. Jest dwóch kandydatów na szeryfa: Joe i John. Ten pierwszy uznaje, że najlepszym sposobem na wygraną będzie zlecenie zabójstwa konkurenta (o czym ten drugi dowiaduje się przez przypadek). Joe zleca wykonanie tego zadania farmerowi Billowi,

<sup>8</sup> J. McMahan, *Etyka zabijania na wojnie*, tłum. R. Pucek, w: T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), *Etyka wojny. Antologia*, Warszawa 2009, s. 128.

który jest jego fanatycznym zwolennikiem, a sam – by odsunąć od siebie wszystkie podejrzenia – nie nosi nawet broni. Cała trójka spotyka się przypadkiem w odległym miejscu i John wie, że Bill będzie chciał wykonać swoje zadanie. Czy Johnowi w obronie własnej wolno zabić Billa, czyli wykonawcę? Czy raczej – jeśli byłoby to możliwe w danej sytuacji – broniąc się, powinien użyć przemocy przede wszystkim wobec zleceniodawcy morderstwa, czyli Joego, nawet jeśli ten nie nosi broni? Jeśli założymy, że unieszkodliwiając zleceniodawcę, John sprawi, że Bill poczuje się zwolniony ze zlecenia, to wydaje się, że moralność nakazywałaby użycie przemocy raczej względem tego, kto jest przyczynowo odpowiedzialny za wywołanie zagrożenia, czyli przeciwko Joemu, a nie przeciwko wykonawcy, który w danym momencie faktycznie stwarza zagrożenie. Uznalibyśmy więc, że John w takiej sytuacji powinien zastrzelić raczej Joego niż Billa (oczywiście po spełnieniu dodatkowych warunków, np. że zabójstwo jest jedynym skutecznym sposobem na zachowanie życia przez Johna, nie ma on możliwości odwołania się do żadnego mniej brutalnego sposobu, np. związania ich i odesłania do sądu).

Uzasadnienie dopuszczalności stosowania przemocy w etyce wojny jest całkiem inne: jak zwróciliśmy wcześniej uwagę, odwołuje się wyłącznie do stanowienia zagrożenia. Praktyczną problematyczność reguł tradycyjnej etyki wojny dobrze było widać przykładowo podczas pierwszej wojny w Zatoce Perskiej, kiedy to żołnierzom zachodniej koalicji wyzwalającej Kuwejt spod irackiej okupacji wolno było do woli zabijać (i faktycznie to robili) dziesiątki tysięcy wyposażonych w nieskuteczną broń irackich poborowych, z których wielu, jak można się domyślać, niechętnie uczestniczyło w bezsensownej wyprawie swojego kraju na Kuwejt. Amerykanom i stowarzyszonym z nimi siłom nie wolno było natomiast (tj. zabraniały tego etyka wojny oraz prawo międzynarodowe) atakować entuzjastycznie popierających administrację Husajna cywilów, którzy w istotny sposób przyczyniali się do podtrzymania reżimu, a w ten sposób byli częściowo odpowiedzialni za bezprawny atak na Kuwejt oraz za późniejszą wojnę.

## Jak pogodzić moralność ogólną z etyką wojny?

W niniejszym podrozdziale omówię trzy sposoby radzenia sobie z tymi problemami. Niektórzy całkowicie odrzucają sensowność wydawania ocen moralnych na temat działań wojennych – są to zwolennicy realizmu w stosunkach międzynarodowych bądź realizmu politycznego<sup>9</sup>. W tym ujęciu stosunki międzynarodowe miałyby być wyłączone spod oceny moralnej, a moralne kategorie nie nadawałyby się ani do oceny relacji międzypaństwowych, ani do stosowania siły do celów politycznych. Re-

<sup>9</sup> Krytyczne omówienie współczesnych koncepcji realizmu w stosunkach międzynarodowych można znaleźć w: M. Cohen, *Moral Skepticism and International Relations*, „Philosophy & Public Affairs” 1984, nr 13/4, s. 299–346 lub Ch.R. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton 1979, rozdz. I, por. też: M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, op. cit., rozdz. I.

alizm w stosunkach międzynarodowych można różnie rozumieć; najczęściej wiąże się on z mocnym relatywizmem etycznym lub z Hobbesowską metaetyką (czyli ze stanowiskiem głoszącym, że jedyną motywacją do przestrzegania norm, w tym norm moralnych, jest interes własny). Ani relatywizm, ani Hobbesowska metaetyka nie wydają się jednak wiarygodne z powodów, których nie będziemy tu omawiać. Co więcej, rozwiązanie realistyczne nie wyjaśnia istnienia rozbudowanego dyskursu moralnego (czyli właśnie etyki wojny), który bardzo często ma zastosowanie przy ocenie konfliktów zbrojnych. Skoro na wojnie wszystko ujdzie – według realistów – to czy oznacza to, że powinniśmy na przykład przestać uznawać, iż mordowanie nienoszących broni cywilów jest godne znacznie surowszego potępienia moralnego niż zabijanie uzbrojonych żołnierzy podczas walki? Inny przykład: niektóre wojny uważamy za moralnie usprawiedliwione, niektóre nie. Również takie rozróżnienie, według realistów, musiałoby zostać uznane za bezsensowne. Wydaje się jednak, że tej rozbudowanej sieci osądów, których używamy do oceny słuszności konfliktów oraz sposobów ich prowadzenia (a także zachowania się zwycięzców po wojnie – patrz druga wojna w Iraku), nie da się tak łatwo zignorować, jak chcieliby tego realisci.

Innym skrajnym rozwiązaniem byłoby przyjęcie stanowiska pacyfistycznego. Ale jeśli weźmiemy pod uwagę skrajną formę pacyfizmu, która głosi, że zabijanie ludzi bądź odwoływanie się do przemocy jest tak wielkim złem, że nigdy nie wolno ani zabić, ani stosować przemocy (nawet względem ludzi, którzy taką przemoc stosują lub zamierzają ją stosować), to wydaje się, że postawa pacyfistyczna jest wewnętrznie sprzeczna<sup>10</sup>. Skoro jedną z naczelnych uznawanych przez nas wartości jest życie ludzkie, to dlaczego mielibyśmy wyrzec się skutecznych środków jego ochrony? Wcześniej założyłem, że moralność ogólna pozwala nam stosować przemoc, a nawet zabijać, jeśli jest to jedyny sposób, by ocalić życie swoje, innych ludzi lub nawet inne istotne wartości (majątek, wolność, wspólnotę itp.). W tym sensie mocne stanowisko pacyfistyczne podważałoby nie tylko normy etyki wojny, ale także normy moralności ogólnej.

Bardziej wiarygodnym stanowiskiem jest ograniczony pacyfizm<sup>11</sup>. Głosi on, że niekiedy, przykładowo w obronie własnej, wolno zabić nie tylko napastnika, ale czasem nawet niewinną osobę. Zabicie niewinnej osoby jest moralnie dozwolone wyłącznie w takich przypadkach, w których niezrobienie tego prowadziło do daleko gorszych konsekwencji. Jednocześnie stanowisko ograniczonego pacyfizmu bezwzględnie zakazywałoby powodowania śmierci we wszelkich innych sytuacjach (np. jako skutku ubocznego dozwolonego moralnie stosowania przemocy). Stanowisko takie nie wykluczałoby więc obrony własnej (ani obrony innych ludzi) na poziomie indywidualnym, ale w praktyce wszystkie współczesne konflikty zbrojne, w których

<sup>10</sup> J. Narveson, *Pacyfizm. Analiza filozoficzna*, tłum. M. Szczubiałka, w: T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), *Etyka wojny. Antologia*, op. cit., s. 35–48; zob. też polemiczny z Narvesonem artykuł Ch.C. Ryana, *Obrona własna, pacyfizm a możliwość zabijania*, tłum. M. Szczubiałka, w: T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), *Etyka wojny. Antologia*, op. cit., s. 49–66.

<sup>11</sup> J. McMahan, *Pacifism and Moral Theory*, „Diametros” 2010, nr 23, s. 44–68.



ze względu na sposób walki ginie wielu postronnych (a ich śmierć często nie jest konieczna do uniknięcia gorszych konsekwencji).

Problem w tym, że także stanowisko ograniczonego pacyfizmu proponuje zbyt daleko idącą rewizję etyki wojny. Zobaczmy to na pewnym przykładzie: cóż może być bardziej oczywistego niż to, że Polska miała prawo w 1939 roku bronić się, a służący w polskiej armii żołnierze mieli prawo zabijać napastników w obronie własnej; nie postępowali niemoralnie, nawet jeśli dopuszczali (a nawet byli pewni), że w wyniku prowadzonych przez nich obronnych działań militarnych zginąć może wielu postronnych cywili? Wydaje się, że wiarygodna teoria usprawiedliwiająca stosowanie przemocy winna dopuścić co najmniej niektóre wojny, a wojna obronna Polski z 1939 roku jest najbardziej chyba oczywistym przykładem wojny sprawiedliwej.

Niektórzy mogą uznać (i jest to trzeci sposób radzenia sobie z omawianą tu sprzecznością), że przywołane przeze mnie przykłady przemawiają przeciwko temu, iż można mieć jakąkolwiek uzasadnioną nadzieję, że istotna część naszych moralnych osądów da się ułożyć w niesprzeczny system. Dlaczego mamy w ogóle żywić taką nadzieję? Wykorzystywany przez wielu filozofów model refleksyjnej równowagi Rawlsa głosi, że filozofując, krytycznie analizujemy nasze „rozważne sądy” i próbujemy zorganizować je w pewien niesprzeczny system<sup>12</sup>. Ten model można jednakże odrzucić, uznając, że osądy moralne czy etyczne nie dają się ułożyć w żaden spójny system (takie stanowisko zajmują np. Michael Walzer<sup>13</sup> czy Bernard Williams<sup>14</sup>). To rozwiązanie jest jednak problematyczne: od etyków oczekujemy czegoś więcej niż tylko kodyfikowania naszych niespójnych przekonań moralnych. Co więcej, posiadanie sprzecznych przekonań, w tym przekonań moralnych, jest oznaką irracjonalności, której z różnych względów staramy się unikać.

## Nowa etyka wojny

Na pierwszy rzut oka najbardziej atrakcyjna wydaje się więc propozycja zakładająca przeformułowanie tradycyjnej etyki wojny w taki sposób, by uzgodnić ją z moralnością ogólną<sup>15</sup>. Takie przeformułowanie wiązałoby się jednak z poważnymi konsekwencjami. Wymieńmy dwie najbardziej oczywiste.

Po pierwsze, próbując zastosować do działań zbrojnych normy obowiązujące na poziomie indywidualnym, należałoby odrzucić tezę moralnej równości walczących: żołnierzom, którzy walczą w imię słusznej sprawy, wolno by było zabijać, a żołnie-

<sup>12</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2010, rozdz. 9.

<sup>13</sup> Por. idem, *Działalność polityczna. Problem brudnych rąk*, w: W. Galewicz (red.), *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, Kraków 2010, s. 401–423.

<sup>14</sup> B. Williams, *Spójność etyczna*, tłum. M. Szczubiałka, w: idem, *Ile wolności powinna mieć wola i inne eseje z filozofii moralnej*, Warszawa 1999, s. 89–114.

<sup>15</sup> Zwolennikiem tego rozwiązania jest J. McMahan, por. idem, *Etyka zabijania na wojnie*, op. cit.

rzom walczącym po stronie niesprawiedliwej – nie. Jeśli chcielibyśmy tę zmianę wprowadzić do prawa międzynarodowego, to trzeba by traktować co najmniej niektórych żołnierzy walczących po stronie niesprawiedliwej jak przestępców (czyli trzeba by uznać, że sama przynależność do niektórych armii jest zbrodnicza, na podobnej zasadzie jak Statut Norymberski uznawał, że sama przynależność do niektórych formacji nazistowskich jest zbrodnicza). Inną konsekwencją odrzucenia moralnej równości walczących byłoby to, że należałoby dopuścić różne sposoby walki z różnymi formacjami, w zależności od odpowiedzialności ich członków za wojnę: na przykład podczas wojny w Zatoce żołnierze zachodniej koalicji mieliby większe usprawiedliwienie, by zabijać członków Gwardii Republikańskiej (czyli elitarną formację Saddama) niż zwyczajnych poborowych. Znaczyłoby to, że w niektórych przypadkach sama przynależność do armii lub do jakiejś jej formacji zwiększałaby odpowiedzialność jednostkową bez względu na dane działania konkretnej jednostki (obecnie jest odwrotnie: przynależność do armii daje licencję na zabijanie w granicach *ius in bello*, czyli zwalnia z odpowiedzialności jednostkowej<sup>16</sup>). Ponadto wiązałoby się to ze zmianą rozumienia zasady proporcjonalności: dopuszczalny poziom zniszczeń wojennych, a także ryzyko, jakie powinni brać na siebie żołnierze walczący po stronie sprawiedliwej, byłyby różne w zależności od tego, z jakim wrogiem by oni walczyli: przykładowo wolno by było dopuścić się znacznie większych zniszczeń, walcząc z Trzecią Rzeszą, niż walcząc o Falklandy<sup>17</sup>. Innymi słowy, odrzucenie zasady moralnej równości walczących prowadziłoby do tego, że trzeba by uznać reguły *ius in bello* za relatywne względem reguł *ius ad bellum*.

Po drugie, przyjmując na potrzeby konfliktów zbrojnych akceptowany w moralności ogólnej model uzasadniania dopuszczalności przemocy, musielibyśmy też uznać, że niekiedy niektórzy niewalczący są dopuszczalnymi celami ataku, w szczególności jeśli są to osoby przyczynowo odpowiedzialne za doprowadzenie do sytuacji konfliktu zbrojnego. W praktyce byłiby to decydenci polityczni odpowiedzialni za wywołanie danego konfliktu (a niekiedy nawet obywatele głosujący na polityków, którzy chcą wywołać wojnę niesprawiedliwą lub w inny sposób ich popierający, np. ci zasilający fundusz wojenny). Szeregowi żołnierze zaś – którzy najczęściej padają ofiarami konfliktów i których według tradycyjnej etyki wojny wolno „bez ograniczeń” zabijać – bardzo często nie są odpowiedzialni za jej wywołanie, nie są świadomymi realnych jej celów, nie mówiąc już o sytuacjach, kiedy walczą wbrew swojej woli.

<sup>16</sup> Więcej na temat tego, w jaki sposób przynależność do różnych grup może zmniejszać lub zwiększać naszą odpowiedzialność jednostkową, por. Ch. Kutz, *The Difference Uniforms Make: Collective Violence in Criminal Law and War*, „Philosophy and Public Affairs” 2005, nr 33/2, s. 148–180.

<sup>17</sup> To z kolei wiąże się z następującym problemem: jak duże ryzyko powinni brać na siebie żołnierze walczący po stronie sprawiedliwej, by chronić cywilów wroga? W tej sprawie por. J. McMahana, *The Just Distribution of Harm Between Combatants and Noncombatants*, „Philosophy and Public Affairs” 2010, nr 38/4, s. 342–379. W praktyce problem ten wystąpił ostatnio podczas interwencji NATO w Serbii w 1999 roku oraz interwencji Izraela w Strefie Gazy na przełomie 2008 i 2009 roku. W obu tych przypadkach pojawiły się oskarżenia pod adresem stron interweniujących, że prowadziły one walkę w taki sposób, by minimalizować straty własnych żołnierzy, co odbyło się kosztem życia cywilów wroga.



Te dwie wymienione tu konsekwencje „nowej etyki wojny” wydają się trudne do zaakceptowania. Po pierwsze, można się zastanawiać, czy proponowane zmiany należałoby wprowadzić do prawa międzynarodowego, czy samo prawo międzynarodowe powinno pokrywać się z etyką wojny? Wprowadzenie takich zmian do prawa wymagałoby istnienia bardzo silnej i cieszącej się powszechnym autorytetem instytucji rozstrzygającej, który konflikt jest sprawiedliwy dla danej strony. Przy braku takiej instytucji likwidacja obecnych reguł wojny, w tym na przykład reguły rozróżniania, byłaby tragiczna w skutkach, a każda strona każdego konfliktu – jak można się spodziewać – przypisywałaby sobie bycie stroną sprawiedliwą (z czym wiązałyby się dodatkowe uprawnienia w proponowanym tu modelu). Czy oznacza to więc, że „nowa etyka wojny” miałaby w chwili obecnej być tylko, jak postuluje zresztą McMahan, „drogowskazem dla indywidualnego sumienia”? Takie rozwiązanie ogranicza jednak praktyczne znaczenie „nowej etyki wojny” i utrzymuje sytuację, w której normy prawa (w tym wypadku międzynarodowego) w istotny sposób rozmiągają się z moralnością ogólną. Po drugie, proponowane tu rozwiązanie balansuje pomiędzy dwoma skrajnościami, które wcześniej odrzuciliśmy. Z jednej strony jest to ograniczony pacyfizm (skoro w realiach konfliktu zbrojnego nie da się ograniczyć przemocy wyłącznie do tych, którzy są moralnie odpowiedzialni za doprowadzenie do przemocy, to być może żadne konflikty zbrojne nie są moralnie uzasadnione<sup>18</sup>). Z drugiej, jest to akceptacja wojny totalnej (do tego prowadzić by mogło dopuszczenie zabijania na wojnie niewalczących, którzy są moralnie współodpowiedzialni za doprowadzenie do sytuacji konfliktu zbrojnego<sup>19</sup>). Po trzecie, kwestia dopuszczalności stosowania przemocy w przypadkach indywidualnych na gruncie tego, co określamy tu jako moralność ogólną, nie jest tak jasna, jak zostało tu zasugerowane, w szczególności w przypadkach związanych z dopuszczalnością zabijania niewinnych napastników lub osób postronnych<sup>20</sup>. Wszystko to sprawia, że omawiana niniejszym sprzeczność pomiędzy etyką wojny a moralnością ogólną należy obecnie do jednych z najciekawszych i najczęściej dyskutowanych zagadnień we współczesnej filozofii politycznej.

<sup>18</sup> McMahan odpiera ten zarzut w artykule *Pacifism and Moral Theory*, op. cit.

<sup>19</sup> Taki zarzut pod adresem koncepcji McMahana formułuje S. Lazar, *The Responsibility Dilemma for Killing in War: A Review Essay*, „Philosophy & Public Affairs” 2010, nr 38/2, s. 180–213.

<sup>20</sup> Por. J.J. Thomson, *Obrona własna*, tłum. R. Pucek, w: T. Żuradzki, T. Kuniński (red.), *Etyka wojny. Antologia*, op. cit., s. 76–100; M. Otsuka, *Killing the Innocent in Self-Defense*, „Philosophy and Public Affairs” 1994, nr 23, s. 74–94; J. McMahan, *Self-Defense and the Problem of the Innocent Attacker*, „Ethics” 1994, nr 104, s. 252–290.